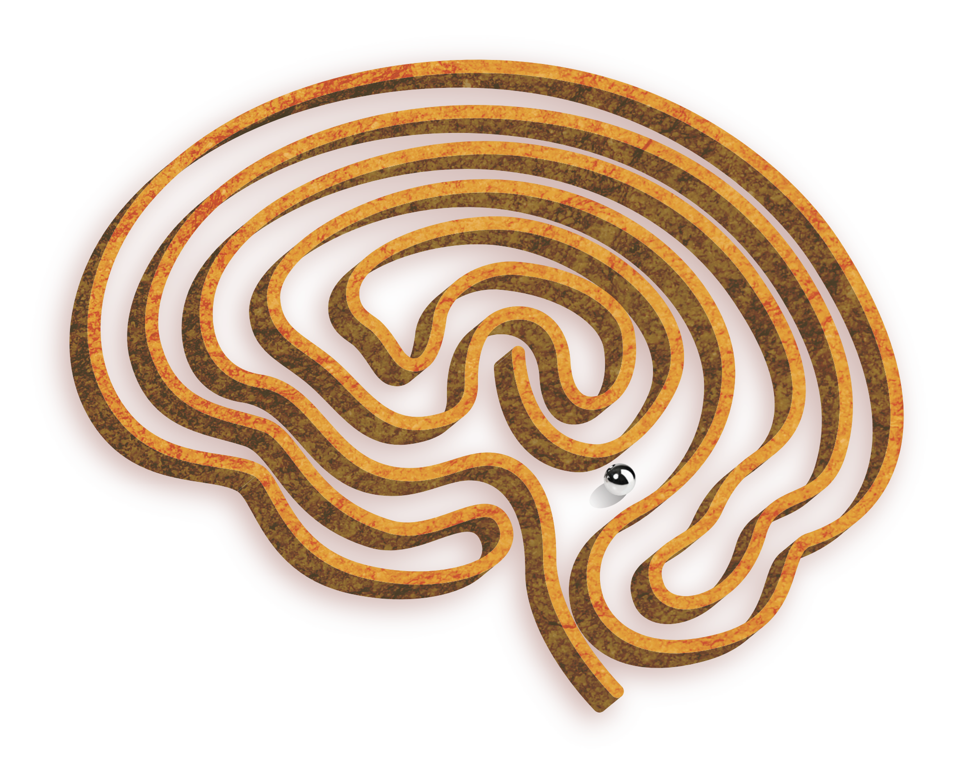
WILLIAM BETANCOURT DELGADO

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?





Programa Editorial

WILLIAM BETANCOURT DELGADO

Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1966.

Estudios de postgrado: Filosofía antigua y moderna. Universidad de Heidelberg, 1970-1972.

Profesor Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, desde marzo de 1967. Profesor titular.

Jubilado y profesor contratista desde 1993.

Áreas de trabajo: Filosofía antigua, moderna y contemporánea.

Profesor Honorario Universidad del Valle, junio de 2005.

Doctorado *honoris causa*, Universidad del Valle, Cali, diciembre del 2009.

Libros

Existencia y cosmos en la época presocrática de la cultura occidental, edición universitaria (mimeografiada), Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, 1982.

Existencia y realidad en la filosofía presocrática, edición universitaria (offset), Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, 1986.

Del lógos al eidos. *El origen de la razón en Grecia*, Colección de Edición Previa, Investigación 1, Universidad del Valle, Cali, 1992.

Los caminos de Grecia, Universidad del Valle, Programa editorial Facultad de Humanidades, Cali, 2003.

Heráclito. Un pensador en la cercanía de lo sagrado. Lógos-Aletheia, Fundación Filosofía y Ciudad, Cali, 2006.

Conceptos fundamentales de la filosofía griega, en preparación.

Y múltiples artículos.



NUESTRA PÁGINA FACEBOOK:
https://www.facebook.com/TodoEstoEsHistoria

NUESTRA BIBLIOTECA DIGITAL:
https://bit.ly/40VNZ2j

NUESTRO TELEGRAM:
https://t.me/Esto_esHistoria

NUESTRO INSTAGRAM:
https://www.instagram.com/estoes_historia/

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?



Colección Artes y Humanidades
Filosofía

Betancourt D., William
¿Qué es Filosofía? / William Betancourt D.
Cali : Programa Editorial Universidad del Valle, 2021.
258 páginas ; 24 cm. -- (Colección: Artes y Humanidades)
1. Filosofía - 2. Historia de la filosofía - 3. Heráclito de Éfeso, 576 - 480 a.c - 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844 - 1900 - 5. Heidegger, Martin, 1889 - 1976 - 6. Educación - 7. Enseñanza de la filosofía
101 cd 22 ed.
B562
Universidad del Valle - Biblioteca Mario Carvajal

Universidad del Valle
Programa Editorial
Título: ¿Qué es filosofía?
Autor: William Betancourt Delgado
ISBN: 978-628-7500-44-0
ISBN-PDF: 978-628-7500-46-4
ISBN-EPUB: 978-628-7500-45-7
DOI: 10.25100/PEU.7500440
Colección: Artes y Humanidades-Filosofía
Primera edición

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Héctor Cadavid Ramírez
Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

Diseño de carátula: Ingrid Vanessa Donneys Embus
Diagramación: Alaidy Salguero Sabogal
Corrección de estilo: Anabel Correa Hernández

Cali, Colombia, octubre de 2021

WILLIAM BETANCOURT DELGADO

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?


Colección Artes y Humanidades
Filosofía



No nos detendremos más en esta breve mención acerca de los intentos de concebir y definir la filosofía que en mayor o menor medida privilegian su comprensión como modo de saber. Es así que pasamos a mostrar, aunque solo en esbozo y de paso, otra perspectiva desde la que se ha intentado comprender la filosofía a partir de Kant. Este afirma ante la pregunta acerca de la posibilidad de la enseñanza de la filosofía que esta no es posible, que solo nos es posible enseñar a filosofar. La aserción de Kant nos refiere de inmediato a una nueva relación a partir de la que es menester intentar dilucidar el sentido de la filosofía misma, pues antes que comprender la filosofía como un algo universal y en sí mismo estante, nos señala hacia su aprehensión como un hacer humano, y con ello plantea la prelación del pensar sobre el resultado y sobre el objeto de la filosofía. La filosofía es, pues, ante todo y prioritariamente pensar, así se trate de un pensar específicamente señalado. En esta percepción del filosofar como pensar, es más, como el pensar de un hombre determinado, el filósofo recupera, a nuestro modo de ver, la determinación de lo propio de la filosofía mediante la caracterización de la naturaleza del filósofo llevada a cabo por Aristóteles en el capítulo 2 del libro primero de la *Metafísica*, (982a, 4 – 983a, 23).

Siguiendo a Aristóteles y a Kant, Martin Heidegger retoma esta posibilidad de comprensión de la filosofía como filosofar, esto es, como pensar. Así nos dice "Filosofía es filosofar y nada más"[2]. Tal afirmación es tanto más significativa en cuanto está precedida por esta otra "No es que filosofemos en este momento o en aquel, sino que filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Existir como hombres, ser ahí como hombres, Dasein como hombres, significa filosofar. El animal no puede filosofar. Dios no necesita filosofar"[3]. Filosofía es filosofar, aunque no de manera explícita y bien determinada, sino en cuanto pensamos, es decir, en cuanto desde siempre estamos en el pensar, independientemente del grado de desarrollo del mismo que poseamos; pues, en el pensar y para el pensar la filosofía es ya esencialmente una posibilidad y una posibilidad que siempre podremos realizar. Por ello Heidegger nos habla de "despertar en nosotros el filosofar", pues solo el hombre individual y en cada caso situado, el Dasein, filosofa.

Pero para nosotros es claro que quien filosofa es el filósofo y que no todos los hombres son filósofos; algo que ya saben bien Heráclito (Fragmentos, 1,

---

2 *Ibíd*., p. 25.

3 *Ibíd*., p. 19.

35, 50), Platón (República, VII,) y Aristóteles (Metafísica, I, 982…). Tampoco Heidegger concibe el filosofar como un pensar sin más, como un pensar ordinario y meramente natural, espontáneo. También para él la filosofía es un pensar especial, el más alto pensar, al menos el más logrado pensar occidental, el pensar del ser.

Pero si esto es así, entonces ¿cómo responder la pregunta por la relación entre la filosofía como un pensar universal, como un conocimiento universal y superior, existente más allá del filósofo e independiente en alguna forma de este? ¿Antes que filosofía y filosofías solo hay filósofos? ¿Cómo es posible la historia de la filosofía? A responder estos y otros interrogantes están dirigidas las reflexiones contenidas en este libro. Si lo consiguen o no es cuestión que no nos corresponde responder, pero estamos convencidos que al menos servirán de indicación del camino que puede conducir a su respuesta.



CAPÍTULO 1

EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA


ESTO ES
HISTORIA

Entre los griegos, en la época del origen de la cultura occidental, tiene lugar una decisión que en adelante ha de resultar necesaria acerca de lo que es pensar. Dicha decisión-determinación del pensar se cumple históricamente en la filosofía y como filosofía. Esta pasa entre nosotros, a su vez, como reflexión racional y, en cuanto tal, como el más logrado modo de cumplimiento del pensar, como la obra capital de la razón humana. En este sentido se decide la filosofía a partir de Sócrates, Platón y Aristóteles; y, desde entonces, vale como tal a todo lo largo de nuestra cultura histórica. Porque ya en su primera época la filosofía se entendió como la tarea más alta del pensar y este se determinó como pensar racional, también la filosofía es ante todo pensar racional, forma de saber fundada en la razón humana. Porque tal decisión-determinación del pensar y de la filosofía tienen lugar entre los griegos, *la filosofía es cuestión de los griegos.*

No pretendemos discutir aquí si a lo largo de su historia, o si en alguno de sus representantes, la filosofía ha sido algo más o algo diferente a un pensar racional. Tampoco es ahora nuestro problema indagar acerca de la posibilidad de una filosofía que, como tal, se sitúe al margen de la racionalidad, o que pretenda desarrollarse en el límite, o aún en contra, de la razón. Nuestra caracterización de la filosofía no intenta esquivar estos problemas, sino que se dirige más bien a inquirir por la filosofía a partir de su origen. Es por ello que también la expresión, *la filosofía es cuestión de los griegos*, señala lo griego como el lugar histórico al que hay que preguntar si se busca responder la pregunta por la filosofía. Desde aquí nuestro interrogar adquiere para sí mismo el carácter del preguntar histórico; es decir, también nuestra pregunta ingresa en la dimensión de la historia; y no precisamente con la intención de aportar algún dato, no con un propósito meramente historizante.

Y esto la distingue de otras preguntas que respecto a la filosofía podamos formular. Pero ¿qué tiene de especial nuestra pregunta para que la tengamos por una pregunta filosófica? Podríamos responder de inmediato que al formularla hablamos ya de filosofía. Y si en lugar de esta pregunta preguntáramos, por ejemplo, ¿qué es la matemática?, ¿entonces nuestra pregunta sería una pregunta matemática? No. También sería una pregunta filosófica. Y así podríamos seguir planteando otras preguntas y responder siempre de nuevo que se trata de preguntas filosóficas. ¿Por qué? Precisamente por el *qué*. La pregunta que pregunta por el qué ha sido caracterizada ya desde Sócrates y Platón como la pregunta filosófica. No obstante esta caracterización se puede prestar a una discusión más detenida, de momento puede resultar suficiente; es así que en orden a nuestro interés nos referiremos ahora a otro aspecto de la cuestión.

¿Por qué la pregunta por la filosofía es una pregunta filosófica si renunciamos a desarrollar lo dicho en el *qué* con que pregunta esta pregunta? En primer término, ya lo dijimos, porque ha sido formulada desde la filosofía. En segunda instancia, porque lo que en ella se pone en cuestión es la filosofía misma.

En cuanto a todo volverse uno sobre sí mismo pensando lo llamamos reflexión, podemos denominar reflexiva a nuestra pregunta. Como filósofos preguntamos por la filosofía; esto es, reflexionamos acerca de lo que nosotros mismos hacemos y somos. Un reflexionar que se realiza como un interrogar, y se cumple como pregunta, es decir, que pregunta por lo que él mismo es, es desde todo punto de vista un reflexionar problemático. Pues, ha llegado a constituir en un problema lo que él mismo es, ha llegado a ser consciente de sí mismo, asumiéndose como lo que ya es frente a lo que hace y a su propia posibilidad y sentido. Este asumirse el pensar reflexionando acerca de su ser como tal pensar, acerca de su posibilidad y de su más propio sentido, es lo que llamamos filosofía; o más rigurosamente, *filosofar*. Porque tal reflexión tiene lugar en el preguntar la pregunta por la filosofía decimos que esta es una pregunta filosófica. Porque no todo preguntar requiere para darse de este especial modo de reflexión; ni está en condiciones de ganar para sí mismo, para lo real y para lo que hace el hombre, un sentido; nuestra pregunta resulta, además, una pregunta especial.

Preguntamos por la filosofía porque esta ha llegado a ser para nosotros no solo algo problemático, sino problema ella misma; porque en el preguntar la pregunta estamos dirigidos a la filosofía desde la filosofía, y desde ninguna otra parte. Por eso no solo la respuesta sino, ante todo, la pregunta misma



que formulamos exige que se la plantee filosóficamente; esto es, propiamente pensando. Por fuera del pensar propio de la filosofía no es, en general, posible la pregunta ¿qué es la filosofía? Decimos: la filosofía es algo que pregunta por sí mismo. ¿Cómo es posible tal preguntar? Gracias al *pensar*. La filosofía es, pues, asunto del pensar.

La filosofía es la tarea del pensar. ¿Cómo se lleva a cabo tal tarea? ¡Pensando! Pero, ¿no nos movemos aquí en un círculo?

Podemos preguntar: ¿qué es pensar? Esto nos llevaría a habérnoslas con un problema filosófico, y de primer orden. Pero, nuestra pregunta es: ¿qué es filosofía? ¿Y si no la hemos respondido cómo pretendemos resolver un problema que decimos pertenece a la filosofía? ¿Cómo se relacionaban pensar y filosofía cuando buscábamos esta relación en el ámbito de nuestra cotidianidad? Decíamos: todos sabemos que la filosofía es algo problemático. La filosofía es pues también algo que sabemos y un saber algo. Además, un saber que sirve para justificar lo que pensamos, hacemos y decimos. Un saber que por problemático —y quizás difícil— no tenemos necesidad de explicitar, pero con el que contamos para... algo. Un saber que, en cuanto tal, todo el mundo acepta y que, además, nos justifica, y esto hasta el punto en que llega a constituirse en un saber irrebatible; independientemente de que sea verdadero. También oímos decir "eso es filosofía" y sabemos qué sentido tiene esta expresión entre nosotros.

Decimos: filosofía es un saber que *nos* justifica; y queremos subrayar especialmente el nos. En todos los casos la filosofía nos justifica, o al menos pretendemos que lo haga. Que algo nos justifique quiere decir que nos dé razones y bases suficientes para hacer, pensar o decir algo, que nos posibilite ser lo que somos y como somos. Esto es, que nos sirva de base, principio y fundamento. La filosofía es de acuerdo a la experiencia que de ella tenemos en nuestra cotidianidad un saber fundamental; es decir, que nos da piso y apoyo suficientes para ser lo que somos; que nos sirve de fundamento. La filosofía es, pues, vista desde aquí un saber —algo— que nos sirve para vivir como lo que somos; es decir, como los hombres que, en cada caso, somos. Quizás por ello pensamos que nos justifica, y la tenemos por fundamento. Que esto es así es cosa que podemos corroborar con bastante facilidad. Para ello basta con que recordemos ahora la expresión "filosofía de la vida" —que nada tiene que ver con el vitalismo filosófico.

Podemos prescindir aquí de una reflexión expresa que pretenda poner en claro la relación existente entre saber y pensar. Hablando del ámbito

de la cotidianidad todo saber es cosa del pensar y nada más. La mayor parte de las veces saber y pensar dicen lo mismo. Por tanto, podemos afirmar ahora: la filosofía es un saber problemático que, sirviéndonos de fundamento, sirve para vivir y nos justifica.

¿Qué tiene esta especial comprensión de la filosofía que ver con lo que decíamos antes acerca de un pensar filosófico, y que la filosofía es la tarea del pensar que se pone en obra pensando? ¿No es común pensar entre nosotros, quienes nos dedicamos a la filosofía, que la mayoría de los hombres nada saben de filosofía? Es más, ¿no acudimos a la universidad cuando queremos saber algo acerca de la filosofía, y no nos ocupamos ahora de preguntar qué es?

III

Partimos de la convicción de que la filosofía es algo problemático. Por eso preguntamos por ella. Consignamos que este carácter problemático de la filosofía está presente tanto en el concepto vulgar de filosofía como en el propiamente filosófico. Si bien podemos admitir que ya desde la antigüedad se da esta diferencia entre un concepto ingenuo, o vulgar, de filosofía y un concepto filosófico de la misma, es necesario hacer notar que la mencionada distinción adquiere fuerza y vigor a partir de la modernidad, y que entre nosotros tiende a anularse gracias al auge que en lo concerniente a la concepción de la filosofía ha alcanzado el concepto vulgar. Hasta el punto en que hoy resulta necesario para quienes nos dedicamos a esta tarea de la filosofía justificar el carácter específico de nuestro quehacer; no solo por razones filosóficas, lo que sería apenas comprensible, sino por motivos estrictamente profesionales. Pero si esto es así, no se ha dado sin más, ni se debe a que el hombre actual sienta un interés especial o alguna inclinación específica por la filosofía. Más bien este fenómeno tiene, a mi modo de ver, raíces históricas —aunque no plena justificación— en la filosofía misma; esto es, en su desarrollo histórico. Concretamente en la concepción de la filosofía como cosmovisión.

Intentaremos, pues, en lo que sigue, consignar los lineamientos generales de esta específica concepción de la filosofía, cuyas relaciones con el concepto vulgar de la misma confiamos saltarán a la vista a partir de lo dicho.

Comenzábamos nuestra conversación con la afirmación: *la φιλοσοφία es cuestión de los griegos*. ¿Y la cosmovisión? Ni en la lengua de los griegos,



ni en la de los latinos hay una palabra en la que este término resuene. Algo así como *cosmotheoria* no existe. El término cosmovisión aparece por primera vez en Kant, en la Crítica de la facultad de juzgar, y tiene el sentido de una consideración del mundo natural sensible —*mundus sensibilis*—. Significa, pues, aprehensión de la naturaleza, en el más amplio sentido. Con idéntica significación emplean el término Goethe y Alexander von Humboldt.

En el primer tercio del siglo pasado los románticos dan a la expresión una nueva significación. En primer lugar, Schelling, quien en su *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía natural* dice: "La inteligencia es de dos clases: o ciega e inconsciente, o libre y conscientemente productiva; inconscientemente productiva en la cosmovisión, conscientemente en la creación de un mundo ideal"[18]. Aquí se asigna la cosmovisión a la inteligencia inconscientemente productiva, ya no a la sensibilidad, a la consideración sensible de la naturaleza. Ahora se acentúa el momento de la productividad de la inteligencia, es decir, del representar autónomo de la percepción. Schelling habla también de un esquematismo propio de la cosmovisión, de una forma esquematizada para las diferentes cosmovisiones surgidas y construidas fácticamente; esto es, producidas de hecho por la inteligencia en su labor inconsciente, pero posible y real. La cosmovisión, como visión del mundo así entendida, no requiere, pues, de una constitución teorética expresa, ni exige para su desarrollo los medios propios de la ciencia teórica. Con esto nos aproximamos ya a lo que comprendemos como cosmovisión: "una forma autosuficiente, productiva, y también consciente de aprender y explicar el todo del ente"[19].

Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* habla de una *"cosmovisión moral"*[20]. Görres utiliza la expresión *"cosmovisión poética"*. Ranke se refiere a una *"cosmovisión religiosa y cristiana"*. Oímos hablar de cosmovisión democrática, pesimista, medioeval, etc. Schleiermacher dice: "Nuestro saber acerca de Dios recién termina con la cosmovisión" y Bismark escribe a su prometida: "Hay también cosmovisiones extravagantes en gentes muy inteligentes". ¿En qué sentido las anteriores anotaciones contribuyen a modificar el concepto de cosmovisión que hasta aquí hemos considerado? Del decir de Hegel

---

18 SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Introducción a un esbozo de sistema de filosofía natural, Schöter, bd. 2, s. 271, ff.

19 HEIDEGGER, Martin. Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, II Abtailung, band 24, Frankfurt am Main: Klostermann, 1975, s. 6.

20 HEGEL, F. G. W. WW, Glockner, bd. 2, s. 461 ff.

al de Schleiermacher y Bismark hay todo un recorrido. El camino seguido es la vida humana. La cosmovisión no se limita ya a ser una consideración de la naturaleza sin más, sino que se aplica ahora a lo propio de la existencia humana, y precisamente en lo relativo a su sentido, su meta y su realización; esto es, también a su historia. La cosmovisión se orienta, pues, a una comprensión total del mundo y de la existencia humana, y esto en diferentes formas. Existe expresa y conscientemente en el individuo o está ya dada ella misma como imperante, de tal forma que siempre resulta posible adoptarla. La cosmovisión es de tal índole que, antes de saber propiamente de ella, antes de imaginar siquiera algo así como una cosmovisión, ya hemos caído en una, ya vivimos en una.

La cosmovisión es el ámbito de comprensión de la realidad en que, en cada caso, hemos nacido y a partir del cual se abre, sin más, la comprensión del mundo y de la vida que naturalmente nos resulta posible. Esta se determina, ante todo, desde el medio ambiente a través del pueblo, la raza, el Estado y el grado de desarrollo de la cultura. Y esto hasta el punto en que a ella parecen estar ligados conceptos como realidad, sociedad, cultura, religión, etc., y también, en alguna forma, el antes descrito concepto vulgar de filosofía. Y no solo esto; quizás en la vigencia de la cosmovisión natural a que nos referimos se encuentren motivaciones suficientes para todo decir y pensar que pretenda, aún hoy en día, presentarse como filosofía regional; esto es, circunscrita geográfico-culturalmente a una región específica de la tierra.

Cosmovisión es, pues, algo que hay, en lo que caemos, con y desde lo cual vivimos. Ella determina antes de todo propósito expreso de comprensión, antes de todo preguntar propiamente dicho acerca de lo real, del mundo y de las posibilidades humanas, lo que entendemos por realidad, mundo, vida, cultura e historia. Ella, como el ámbito de realidad que nos circunda y en el que comienza a desarrollarse nuestra vida, es pues algo natural y previo, por lo que muy raras veces preguntamos, pero con lo cual no solo vivimos, sino que además contamos cada vez que intentamos actuar o comprender algo.

Para que se dé algo así como una cosmovisión no es preciso que esta llegue a formularse y a exponerse explícitamente. Una cosmovisión es algo que, por así decirlo, subyace en lo real en que, en cada caso, nos encontramos y que nos determina; con independencia de que lo sepamos o no, de que hablemos alguna vez de ello, o no lo hagamos nunca. Cosmovisión natural es, en primer lugar, el nombre que acuña la cultura germana para designar el modo fáctico



prácticamente la totalidad del ente. Frente a esta situación se hace forzoso preguntar por el sentido, por el valor y, sobre todo, por la necesidad de la filosofía; y por el puesto del filósofo en el contexto general del saber y la sociedad.

Es por ello que hoy se hace, en cierto sentido, más urgente preguntar *"¿para qué la filosofía?"*, que dedicarse a indagar acerca de las determinaciones propias de su esencia. La pregunta "¿para qué la filosofía?*"* anuncia ya desde su formulación la presencia de una crisis, y de una crisis radical. En el responderla está presente, por ello mismo, una decisión acerca de su esencia y de sus posibilidades históricas; cuando no, más radicalmente aún, acerca de su misma existencia. Pues, seamos o no conscientes de ello, *lo que en el fondo está en juego en la filosofía es ella misma*.

Históricamente considerada la situación actual de la filosofía, a la que pertenece de modo destacado el pensamiento de Martin Heidegger, no difiere en mucho de aquella a la que asisten Platón y Aristóteles en la época de su origen occidental, y, posteriormente, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche y Husserl.

Ya entre los griegos, en la época del más remoto origen de las disciplinas, Aristóteles se refiere a la filosofía en sentido fuerte, a la *πρωτέ φιλοσοφία —prote philosophia—*, como a la disciplina que se busca, *ζητούμενε ἐπιστήμη —xetoumene episteme—*. Y en esta expresión aristotélica están contenidas desde entonces una perplejidad y una determinación fundamental de la esencia de la filosofía. Que esta es la dirección del pensar de Heidegger, nos lo confirma él mismo en las líneas con que abre la Introducción a *Ser y Tiempo*, y que recuperan el texto del Sofista de Platón que sirve de epígrafe a la obra. Allí nos advierte que se trata de una nueva *γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας —gigantomachia peri tes ousias—*, de una "lucha de gigantes en torno al ser".

Y, sin embargo, el subtítulo de la introducción a la obra nombra *"el sentido del ser"* como aquello a lo que está dirigida la reflexión; dejando, en alguna forma, de lado el ser mismo como tema del pensar. El pensar de Heidegger, como todo pensar filosófico radical, resulta aquí problemático y ambiguo, pues no es algo evidente, y en sí mismo comprensible, si *Ser* y *Sentido del ser* dicen lo mismo para el filósofo. Esto no obstante, la insistencia de Heidegger en diferenciar su propio pensar de toda ontología, pensada como disciplina específica, nos permite afirmar que; en la medida en que en este subtítulo esté contenida una auténtica comprensión de la filosofía; aquello a lo que el pensar de Heidegger se refiere es, ante todo, al *sentido del ser*; y solo indirectamente al ser mismo, como a aquello capaz de soportar fundando algo así

como un sentido. En otras palabras, que Heidegger no hace del ser el objeto de la filosofía; que la por él llamada *Ontología fundamental* difiere radicalmente de toda ontología anterior en que no convierte el ser en un ente; por el que se pueda preguntar del modo en que lo hacen las ciencias. Quizás también por ello, Heidegger puede proponer como tarea de la filosofía la realización de una *destrucción de la ontología*, y concebir su propio pensamiento como *Superación de la Metafísica*.

¿A qué conduce el propuesto interrogar por el sentido del ser respecto a la filosofía? ¿Qué implicaciones puede tener el preguntar caracterizado anteriormente respecto a la esencia misma del filosofar y cómo resulta en general posible? Más aún, ¿qué dice un pretendido saber, que se realiza como interrogar por el sentido del ser, de cara al problema de la utilidad y el sentido de la filosofía misma?, que hemos planteado desde la pregunta: ¿para qué la filosofía?

Desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del ser es el propósito básico de *Sein und Zeit*. Heidegger se niega a determinar arbitrariamente tanto la vía, como los problemas que dicho desarrollo deba abordar y, también, a partir de los intentos realizados históricamente por la ontología, pensada como disciplina filosófica. En esta negativa no solo está presente la intención de adelantar un pensar sin supuestos, ideal permanente de toda reflexión filosófica radical, sino también la pretensión de hacer que sean los problemas los que se muestren desde sí mismos; y de tal manera que en el modo de mostrarse resulten indicativos para la reflexión.

Esta dirección del pensar, que viene desde aquello por lo que se pregunta en el interrogar y que cifra sus posibilidades en el modo de acceso a aquello a lo que se pregunta, está presente para Heidegger en lo que, a partir del pensar de Edmund Husserl se había constituido en la consigna central de la Fenomenología: *¡A las cosas mismas!*

Esto, no obstante, y a pesar de que el mismo Heidegger, en una nota de píe de página al parágrafo §7 de la Introducción a Ser y Tiempo, deja constancia expresa de su deuda con Husserl; no quiere decir, sin más, que para Heidegger la filosofía sea Fenomenología, o que se trate de la propuesta husserliana de una *Filosofía Fenomenológica*.

Heidegger ve en la Fenomenología ante todo una posibilidad: "La dilucidación del primer concepto de la fenomenología indica cómo lo esencial de ésta no reside en ser real como "dirección" filosófica. Más alta que la realidad



está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad"[106].

Y, tanto respecto al preguntar que se pretende adelantar en *Ser y Tiempo*, como en relación con la comprensión heideggeriana de la filosofía, la fenomenología, antes que una corriente filosófica, antes que una filosofía propiamente dicha, es un *método*. Ciertamente el método propio de la filosofía para Heidegger.

La acuñación expresa de un concepto de fenomenología realizada en *Ser y Tiempo* indica, además, que lo que este término nombra ha sido elaborado temáticamente, y que no resulta coincidente, sin más, con el sentido ya usual en la época de *Ser y Tiempo*, (1927), que generalmente se le asigna. Si queremos, pues, relacionar el pensamiento de Heidegger con la fenomenología, hay que comenzar por reconocer que si bien para Heidegger esta constituye la posibilidad filosófica más alta, dicha posibilidad solo resulta ser tal a nivel del método, y que aún aquí es preciso señalar diferencias fundamentales de concepción.

La comprensión de la filosofía caracterizada como un preguntar explicativo por el sentido del ser, resultó ser, además, vista desde la perspectiva del método que le es propio, *fenomenológica*. Esto quiere decir, en primer lugar, de tal índole que haga posible el que los fenómenos *se muestren en y desde sí mismos* cada vez, y en tal mostrarse señalen hacia el ente por el que hay que preguntar en primer término, si se quiere ganar adecuadamente una vía de acceso a lo que ellos mismos, en cada caso, son.

Si bien el hilo conductor para la reflexión filosófica que se orienta por el método fenomenológico procede del ente mismo y de su modo de darse; este no es para Heidegger algo accesible de suyo y siempre ya a la mano. Por el contrario, aquello por lo que es preciso preguntar ante todo es por este mostrarse el ente. De aquí que resulte necesario indagar por un ente capaz de indicar desde sí lo propio de todo mostrarse en general.

Al ente en tanto que es real le pertenece, por su ser y desde su ser, el simple *estar ya ahí*, el mero aparecer como algo estante y *en sí mismo cerrado*. El estar cerrado como carácter prioritario del ente, hace que todo saber acerca del ente resulte, por necesidad, *un arrancar*, por así decirlo, al ente lo que es; bien sea mediante el preguntar expreso, bien mediante algún tipo de manipulación.

106 HEIDEGGER, Martin. El ser y el Tiempo, §7, C. México: Fondo de Cultura Económica, 1962. 49 p.

La pregunta: *¿qué es?,* que dirige la investigación en torno al ente real, confirma a todas luces que en el intento de conocer se lleva a cabo, una y otra vez, este arrancar al ente de la cerrazón de su esencia presentándolo, y/o representándoselo, en cada caso como *esto o aquello*.

Y, sin embargo, en el simple estar ahí delante el ente se anuncia, por desapercibido que pueda pasar, un rasgo fundamental del ser, que cae más allá de lo que, en su estar en sí cerrado, el ente mismo permite ver, —transciende—. Este carácter, propio del ente, fundado en el ser, es *el aparecer*. En cuanto al ente le pertenece por su ser el aparecer, el ente mismo puede, a su vez, llegar a mostrarse desde sí y por sí; esto es, como *fenómeno*.

El puro aparecer, como posibilidad esencial del ente, no es, sin embargo, todavía un mostrarse y, menos aún, un mostrarse que resulte, de alguna manera, necesario. Antes bien, para que el ente se muestre es menester de un *alguien*, ante quien acaezca el aparecer. Tanto el aparecer, como el mostrarse, tienen en común el ser modos de relación; esto es, formas del estar un ente ante otro, haciéndole frente, o ante sí mismo. El ya mencionado carácter de cerrado propio del ente en general, determina el que a este no le sea posible abrirse al advenimiento de ningún otro ente, así como tampoco, a sí mismo; pues, *abrirse* no es una posibilidad esencial de los entes en cuanto estos se limitan a ser lo que son, a ser meramente reales. Todo mostrarse el ente requiere pues, como condición, de un ente a cuya esencia pertenezca por necesidad *abrirse desde sí mismo* y, así, poder hacer frente a otros entes desde un previo estar ya él mismo frente a sí; igualmente fundado en el modo más radical de su esencia; esto es, de la manera de ser ente que le es propia, necesaria.

El carácter de cerrado en sí mismo constituye una determinación del modo cómo son los entes en general; que, al mismo tiempo en que hace posible el que los entes sean lo que son, reales, anula para ellos, por así decirlo, toda opción de ser de otra manera; pues, lo que al ente mismo le está negado de antemano, desde y por su ser, es *la posibilidad misma* en cuanto tal. En esto se funda tanto el carácter de cerrado, como el que el ente en general no consiga, en ningún caso, entrar en relación con otro, u otros entes.

En la misma medida en que el esencial *estar en sí cerrado* el ente anula, de antemano, toda posible *relación con*, el pretendido preguntar al ente mismo por su ser; históricamente decidido desde la racionalidad occidental como preguntar por la esencia; —en la pregunta *¿qué es?* se evidencia esta decisión antes que cualquier otra cosa—-; conduce, antes que a un mostrase el ente que deje ver



a través de sí, a un arrancar al ente, forzado y nunca confiable, notas y determinaciones que, antes que al ente de cada caso, pertenecen en primer término a la naturaleza de la razón.

De aquí que todo preguntar histórico por el ente; bien sea el intentado por la ontología, como disciplina filosófica que hace del ente mismo y en cuánto tal su tema, —objeto—, bien se trate de las ciencias particulares; falle una y otra vez el blanco; independientemente de lo avanzado que resulte el preguntar que estas puedan adelantar y de los perfeccionamientos metódicos y técnicos de que se valgan en cada caso. Pues, antes que las cuestiones metódicas; lógicas, científicas o técnicas; en todo intento de abordar el ente se trata de ganar previamente una vía de acceso adecuada, y esta no se puede decidir prescindiendo del ente mismo al que se quiere arribar; esto es, sin tener en cuenta como lo determinante, la esencial cerrazón que le es propia, y ante la cual el preguntar rebota una y otra vez. Un preguntar que pretenda ser en sí mismo transparente, es decir, que resulte mostrativo, no es pues posible si, en primer lugar y, ante todo, está dirigido al ente. La posibilidad de tal preguntar se funda más bien en la previa designación de un ente *al que preguntar*; que desde lo propio de su ser esté ya en condiciones de aprehender el aparecer del ente, permitiéndole que se muestre él mismo.

Este estar ya en condiciones de permitir el *aparecer mostrativo* al ente, constituye, a su vez, el carácter esencial de un ente que no se limita a ser como los demás, sino que, en su ser, y por su ser, es *él mismo ya abierto.*

El carácter de abierto propio de este ente antes que designar una deficiencia de su ser, algún modo de indeterminación, señala que a este le pertenece una manera destacada de ser, en la que, además, se funda *su más específica diferencia* respecto a todo otro ente. La *apertura* que a este ente pertenece determina, a su vez, el que, desde su propia esencia, esté ya siempre en la posibilidad de hacer frente a todo otro ente y, también, a sí mismo. Y esto hasta tal punto, que *en esta posibilidad* consisten tanto su ser, como el fundamento en virtud del cual todo ente se muestra propiamente.

Solo porque hay un ente cuya esencia consiste en ser *la más radical posibilidad de ser*, y porque esta constituye el sentido y el modo de su ser abierto, hay también algo así como *aparecer y mostrarse* para el ente y, por tanto, *apariencia*; esto es, *fenómeno*.

que conseguir siquiera las condiciones mínimas necesarias para una vida humana digna y soportable. La objeción de Marx a la interpretación como tarea de la filosofía es aún hoy entre nosotros continuamente repetida, e indudablemente no carente de sentido y valor. No obstante esto, nos es preciso preguntar si toda transformación de lo real que pueda conducir a una existencia más integral y plena y a una verdadera transformación del mundo para el hombre no requiere de una previa interpretación que le fije sus metas, le trace sus límites, advierta cuáles y de qué índole son sus riesgos y peligros y, en general, le dé un sentido. Y un sentido que no se reduzca a establecer su mera viabilidad, que vaya más allá de exponer sus posibilidades concretas y sus consecuencias inmediatas[129].

Este intento de retrotraer el quehacer humano al centro mismo de la existencia, y de decidir desde una toma de conciencia rigurosa y comprometida qué es deseable para esta, qué la promueve y qué la limita, la asecha y la deteriora, es y sigue siendo la tarea de la filosofía: lo que nosotros llamamos *interpretar*.

¿Qué nos toca hacer para interpretar? Ante todo, hacer fuerte nuestra relación con la gran tradición filosófica occidental. Hacer de nuestro quehacer un continuo y permanente diálogo con los filósofos, que nos permita, por sus consecuencias y el rigor de la propia reflexión levantar nuestra voz frente al mundo en que vivimos y con toda libertad y responsabilidad decir a quienes comparten con nosotros el mundo qué es propiamente lo que hacen cuando hacen u omiten algo. La filosofía debe llegar a ser algún día entre nosotros lo que Nietzsche considera fue alguna vez para los griegos: un remedio que fortalece la existencia y una amenaza para quien se alza contra ella[130].

La filosofía exige, pues, de nosotros una toma de conciencia acerca de lo que somos, una actividad responsable y comprometida con el hombre que históricamente podemos y queremos ser, una gigantesca empresa que, por su seriedad, su rigor y su decisión nos haga acreedores al sentido de nuestro destino histórico y a un señalado lugar en el contexto de una cultura, que por sus propios límites y su alcance actual solo nos es posible denominar cultura mundial.

¿Para qué, pues, hacer filosofía? Quizás solamente debemos responder esto: para conseguir ser lo que ya somos, voces que se levantan desde

---

129 Sobre esta cuestión véase: WISSER, Richard. Martin Heidegger en diálogo. Traducción española, William Betancourt En: Práxis Filosófica, vol.1-2, no.1, Universidad del Valle, 1982. 20 p.

130 Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. El libro del filósofo (Selección de escritos póstumos de 1972). Madrid: Taurus, 1972. Parágrafo 16 y ss, y sobre todo el parágrafo 59. 35 p.



la más alta conciencia acerca de lo que hoy significa ser hombre. Voces que señalen hacia los modos de desviación de lo más propio de la existencia que desde sí misma se determina, hacia los múltiples modos de manipulación del hombre en los que este pierde la identidad de su esencia y es conducido a ser un mero objeto de consumo, un mero consumidor, una desdibujada mediación de sí mismo promovida con los más variados artificios: el ofrecimiento del éxito, el consumo como signo de realización personal, la riqueza como felicidad, el ocio como tiempo libre, el tiempo libre como espacio para la diversión y la diversión como masificación dirigida, el saber como información y la información como noticia, el deber como temor a la ley, la ética como posesión o como carencia, así como también la moral, el amor como placer, en fin, todos y cada uno de los aspectos primordiales de la existencia humana como opciones intercambiables y ofrecidas las más de las veces a cambio de no pensar, de simplemente transigir, de obedecer dócilmente, de consumir, votar, ser demócrata y defender la existencia y la dignidad humanas con banderitas blancas.

¿Pero somos nosotros mismos ya tales voceros? ¿Hemos ganado en algún modo del saber o de la existencia que nos pertenecen el puesto que nuestra propia esencia nos señala desde siempre? ¿O más bien nos es menester volver a preguntar la pregunta que pregunta por el hombre desde la perspectiva de su ser? ¿Nos da acaso la respuesta nuestra ciencia? En todo caso y supuesto que en nuestra ciencia o en nuestro lenguaje habite de alguna manera la respuesta ¿no es preciso todavía reiterar la pregunta? ¿Y si la pregunta misma falta, cómo podremos acceder a respuesta alguna?

Formular la pregunta que interroga por el hombre desde lo propio de su ser, es, ha sido y sigue siendo, pues, la tarea de la filosofía. Y esta especial pregunta, la pregunta por el hombre, llega a ser más urgente y decisiva, más determinante y necesaria precisamente en épocas de crisis; pues, lo que entra en crisis, lo que está en peligro al invalidarse sus fundamentos históricos y negarse los límites en que todavía resultaba posible no es otra cosa que la existencia humana.

Y la filosofía, precisamente por lo perentorio de su tarea y por el sentido de su esencia, es un camino, y un camino especialmente señalado hacia el hombre que en cada caso y siempre somos nosotros mismos.

Ya Aristóteles, ocupado con esta misma tarea, intenta aprehender la dirección en que se cumple el pensar reflexionante al caracterizar la filosofía como *ζετούμηνη ἐπιστήμη —xetoumene episteme—*: *la "ciencia" que se busca*[131].

Independientemente de la determinación aristotélica de este saber, de su método, sus condiciones, su posibilidad y su validez, podemos afirmar que para el filósofo resulta decisivo en su consideración de la filosofía el carácter de búsqueda del camino que le es propio, que este camino conduce —es un método— hacia el ser del hombre y que, como tal camino, la filosofía no solo resulta posible sino necesaria, en cuanto pertenece al hombre esencialmente y en la misma medida en que en su ser está presente el deseo de saber[132].

¿No es acaso esta misma búsqueda la construcción del camino y, por tanto, la determinación en que, en cada caso y cada vez, se decide históricamente el ser del hombre como sentido de existencia y mundo en el modo de la verdad —irrupción de su esencia a lo abierto de la existencia—, que a cada época le pertenece y en que esta misma llega a determinarse como mundo, esto es, como hombre y realidad en los modos de la cultura, del saber y de la historia?

Pero para la decisión de lo humano no basta la interpretación. Al filósofo le compete, ya desde antaño, desde los comienzos mismos del filosofar *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν —alethea legein kai poiein kata physin—*: "decir la verdad y obrar según la physis". (Heráclito, Fragmento 112).

Esto es, también actuar; pero un actuar de tal índole que su sentido y posibilidad parecen estar liberados a la tarea misma del interpretar. Pues, la filosofía sigue siendo, ante todo, y antes que otra cosa, asunto del pensar y carecemos de toda indicación previa y de toda imposición relativas al modo y al sentido de nuestra tarea.

Nos vemos más bien abocados a enfrentar la libertad en que se funda y desenvuelve todo pensar propiamente dicho de una parte, y de otra, la ausencia de una necesidad en lo real que pudiera determinar "desde afuera", por así decirlo, la dirección del pensar y el sentido de nuestro propio ser. Recordemos una vez más al viejo Heráclito, cuya voz nos advierte cada vez con mayor fuerza que la *φύσις κπύπτεσθαι φιλεῖ —physis kryptestai philei—*: "la *physis* ama ocultarse". (Fragmento 123).

---

131 ARISTÓTELES. Metafísica, III, 995 a, 24. *Op. cit.*

132 ARISTÓTELES. Metafísica, I, 980 a.



Y, sin embargo, no carecemos de todo fundamento para enfrentar el reto que nos presenta el ente que en cada caso somos: el hombre, lo más pavoroso según el decir de Sófocles en Antígona. Frente a lo terrible de lo pavoroso —el ser del hombre— aún nos queda la señal. Si no la entrevista por Heráclito, sí la presente en el "*signo indescifrado*" que seguimos siendo desde el decir poético de Hölderlin[133].

Y esta señal es, a mi modo de ver, la más honda y urgente, la única que nos es dado hacer al interpretar en cuanto somos filósofos, la más perentoria y profunda tarea del filosofar. A la filosofía le compete, pues, como su más alta tarea, y en ella se cumplen su esencia y sus posibilidades, hacer esta señal; la señal que conduce al ser del hombre; y a nosotros como filósofos el contribuir a señalar la dirección del signo, el enseñar a aprender lo propio de la señal. Pero esto es interpretar.

Y, quizás, también el ser del hombre esencialice como tal en la interpretación. El sentido del quehacer filosófico, y el de la filosofía misma, no es, pues, otro que el hombre, y este en relación con su ser más propio y radical.

Pero no somos en cuanto signo y señal en el vacío de un pensar que se abisma en su propia nada, que puede imaginar un mundo en su inútil lejanía. Somos más bien, o debemos serlo, un signo del tiempo y nos pertenece la señal que interpretando nos descifra y con nosotros abre el mundo mismo. Y, sin embargo, ..."*hay días en que somos tan plácidos, tan plácidos...*"[134], según el decir de nuestro poeta; días en que olvidamos el suelo que todavía puede sustentarnos, y que quizás mañana esté agotado y no consiga soportar el peso más leve o la palabra más queda; aquella que, en el decir de Nietzsche, anuncia lo más grande. Como filósofos estamos entregados al vuelo ingrávido de un pensar que, aunque cercano, nos sigue siendo extraño, y no encontramos aún el valor para el arraigo.

Hölderlin continúa el canto mencionando la morada en que somos: "*y en tierra extraña casi perdemos el habla*"[135], y Barba Jacob anota "*y hay días en que somos tan lúgubres, tan lúgubres...*". No tenemos ya siquiera la compensación de algún aburrimiento, que al menos estimule en nosotros la mirada perdida sobre el ámbito en que cometemos nuestro propio quehacer.

---

133 HÖLDERLIN, Mnemosyne, Zweite Fassung. *Op. cit.,* s. 199.

134 BARBA JACOB, Porfirio. Canción de la vida profunda. Medellín: Bedout, 1959.

135 HÖLDERLIN, Mnemosyne, Zweite Fassung. *Op. cit*.

Y a pesar de que asistimos a diario a nuestra universidad, o quizás precisamente por ello, ahondamos cada vez más el extrañamiento del signo y hasta estamos dispuestos a repetir "pensando" las palabras de Heidegger: "*... todavía no pensamos*"[136].

Quizás sea, pues, nuestra universidad el estrecho reducto en que consiga resonar la voz que se atreva con el hombre entre nosotros, quizás nos sea perentoria la tarea de hablar aquí mientras podemos hacerlo. Pero nosotros a quienes se confía la señal, no solo seguimos siendo indescifrados signos, sino que en silencio marchamos al silencio.

También ahora como en sus comienzos la filosofía es el pensar más propio y radical de una época de crisis; pero al mismo tiempo es un pensar en cierto modo extraño a la crisis y, sobre todo, un pensar que en cuanto va más allá de lo inmediato y dado no constituye una salida a la crisis. En el mejor de los casos a la filosofía le corresponde señalar lo más propio de la crisis, haciéndola más perceptible y radical.

Quizás también toda filosofía en cuanto pensar en época de crisis encuentre su más propio sentido y consiga realizar su esencia como crisis de la filosofía. Pues cuando una época de la cultura experimenta una crisis de sus fundamentos el pensar que sustenta dichos fundamentos, el pensar que fundamenta la cultura como filosofía, en tanto modo esencial de determinación del ser del hombre en cada época histórica, entra él mismo necesariamente en crisis.

Filosofía y crisis son modos de la existencia humana que desde siempre van unidos. Solo porque el ser del hombre debe ser determinado en su esencia y desde sus fundamentos cada vez de nuevo, porque el hombre no es meramente un ente cuya naturaleza esté ya dada desde siempre y para siempre, porque el hombre en su ser y por su ser es siendo y está siempre en camino hacia sí mismo, porque la esencia humana es libre e histórica y en cuanto tal aún no terminada, el hombre llega a ser responsable de sí mismo y no puede ser propiamente el que es si elude su responsabilidad, si la entrega, la ignora o la confía a otro.

Y la primera y más alta responsabilidad humana es la que atañe al hombre como su propia vida. Somos responsables de nuestra propia vida y esta en cuanto vida humana no nos resulta aprehensible sin más, no es algo que conozcamos y comprendamos de antemano. Por ello, nuestra primera e indelegable responsabilidad es la de intentar entender qué nos compete como hombres,

---

136 HEIDEGGER, Martin. ¿Qué significa pensar? Buenos Aires: Nova, 1964. 10 p., ss.

